

# SUBJETIVISMO ÉTICO Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

## ETHICAL SUBJECTIVISM AND CONSCIENTIOUS OBJECTION

FRANCESCO BIONDO  
Università di Palermo

Fecha de recepción: 17-2-17  
Fecha de aceptación: 14-7-17

**Resumen:** *En este trabajo presentaré las características que diferencian la desobediencia civil y la objeción de conciencia tal y como han sido presentadas por algunos autores de orientación liberal, en particular Rawls, Raz y Gascón Abellán. Argumentaré, además, que la objeción de conciencia, concebida como una práctica fundamentada en un “derecho a la privacidad moral”, reposa en una ética subjetivista o en una versión voluntarista de la ley natural. Posteriormente, demostraré que en ambos casos no queda claro cómo se pueden justificar las normas legales que intentan compatibilizar las reivindicaciones de los objetores con los derechos de terceros –o determinar la seriedad del compromiso ético de los objetores, evitando así las “objeciones por conveniencia”–. Finalmente, intentaré aplicar esta argumentación al caso de la objeción a la asignatura de Educación para la Ciudadanía.*

**Abstract:** *In this paper, I will present the conceptual differences between civil disobedience and conscientious objection, which have been depicted by liberal authors such as J. Rawls, J. Raz and in Spain by M. Gascón Abellán. I will argue that conscientious objection, as a practice that is distinct from civil disobedience and rests on a right to “moral privacy”, finds his justification on a subjectivist ethics or on a voluntarist account of natural law. I will try to show that in both cases, it is not clear how a) to justify legal norms that tries to balance the objectors’ claims and the opposite claims of rights’ holders b) to determine the seriousness of the ethical commitment of conscientious objectors, in order to avoid the risk of encouraging self-interested forms of objections. Finally, I will apply the arguments to the case of conscientious objection to the subject Educación para la Ciudadanía.*

**Palabras clave:** desobediencia civil, objeción de conciencia, subjetivismo ético, Educación para la Ciudadanía  
**Keywords:** civil disobedience, conscientious objection, ethical subjectivism, civic education

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde los años sesenta y setenta del siglo pasado, la doctrina jurídica y la filosofía jurídica y política han elaborado tipos ideales con el fin de categorizar los movimientos de protesta que han emergido en las sociedades occidentales. Frente a la crisis de legitimidad de las democracias liberales, los juristas y los filósofos han tratado de construir un aparato conceptual apto para diferenciar las diversas prácticas de desobediencia a la ley y han sugerido la necesidad de articular medidas para mitigar el problema sin orillar los valores sobre los que, presuntamente, se rigen nuestras democracias. No es casualidad que en este debate hayan surgido las llamadas teorías (neo) constitucionalistas, cuyos representantes más connotados en el ámbito de la filosofía del Derecho son, como se sabe, Dworkin, Alexy y Nino –con muchos matices, cabría incluir también en esta nómina a Ferrajoli– y, en el de la filosofía política, Rawls y Habermas.

Una de las cuestiones centrales de estas teorizaciones ha sido –y sigue siendo– la distinción entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia. El presente trabajo se articula en cuatro apartados. En primer lugar, presentaré los rasgos de esta distinción tal y como han sido elaborados por algunos autores de corte liberal, en particular Rawls, Raz y Gascón Abellán<sup>1</sup>. En segundo término, argumentaré que la objeción de conciencia, entendida como una práctica con un *genus* distinto del de la desobediencia civil, que se fundamenta en un “derecho a la privacidad moral”, reposa en una ética subjetivista o en una versión voluntarista de la ley natural. El tercer apartado tiene como fin demostrar que, en ambos casos, no queda claro cómo se pueden justificar las normas legales que intentan compatibilizar las reivindicaciones de los objetores con los derechos de terceros –o determinar la seriedad del compromiso ético de los objetores, evitando así las “objeciones por conve-

---

<sup>1</sup> Queremos destacar los argumentos que se aplican en primera instancia a los planteamientos liberales de los autores antes citados. En la extensa literatura sobre el tema, sin embargo, se encuentran versiones de la objeción de conciencia a las que no se pueden aplicar las críticas de subjetivismo ético o de iusnaturalismo voluntarista.

niencia”-. En el cuarto y último apartado intentaré aplicar esta argumentación al caso de la objeción a la asignatura de Educación para la Ciudadanía.

## 2. LA POROSA FRONTERA CONCEPTUAL ENTRE LA DESOBEDIENCIA CIVIL Y LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

La desobediencia civil y la objeción de conciencia son dos especies de la clase de la desobediencia a la ley “por convicción”, –de acuerdo con la expresión de Radbruch<sup>2</sup>–, es decir, aquellos actos de incumplimiento de un deber jurídico por razones de principio o por motivaciones morales, no por razones de mera oportunidad o interés. En estos casos, los ordenamientos jurídicos se enfrentan a sujetos a los que la amenaza de una sanción no constituye un instrumento eficaz de control de sus comportamientos ni permite conseguir los fines que el legislador persigue.

Aunque, en realidad, las prácticas de desobediencia civil y de objeción de conciencia son a menudo indistinguibles –circunstancia reconocida por los autores arriba citados–, hay que remarcar que los autores clásicos que se han ocupado de la cuestión han fijado unas coordenadas fundamentales al respecto. La desobediencia civil tiene como fundamento determinados principios de justicia que los desobedientes consideran consustanciales al patrimonio moral de una comunidad política y que, por lo tanto, deben ser respetados para que la comunidad política de referencia sea realmente justa. Se pretende, en este sentido, una modificación legislativa orientada bien a la derogación de una norma vigente –justamente la que, a juicio del desobediente, contraviene aquellos principios–, bien a la promulgación de una nueva legislación que los respete; se trata, pues, de una actitud política que se materializa de forma colectiva y pública. Por el contrario, la objeción de conciencia es una desobediencia por convicción de naturaleza diferente –o, dicho de otro modo, es un género distinto de la “delincuencia por convicción”-. Mediante la objeción se pretende lograr una exención de cumplimiento, que dispense a los sujetos que rechazan la obligación jurídica de hacer algo, porque la norma en cuestión vulnera los dictámenes de su propia conciencia, ya sea por convicciones religiosas, metafísicas o éticas. Contrariamente al desobediente, el objetor no ambiciona “educar” moralmente a sus conciudadanos ni convencerlos de que es necesario un cambio legislativo para que la comuni-

---

<sup>2</sup> Sobre el tema, reenviamos a J. BAUCCELLS I LLADÓS, *El delincuente por convicción*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2000.

dad se “tome en serio” sus principios: le basta con que el Estado no le imponga un(os) acto(s) que, según sus convicciones, resultan intolerables<sup>3</sup>. Si en el primer caso se verifica una contradicción entre varios principios políticos –o entre interpretaciones diferentes de principios políticos compartidos o que deberían compartirse–, en el segundo se trata, al menos según la distinción ideal-típica propuesta por Rawls, de una contradicción entre la conciencia individual y los contenidos sustantivos de una ley. Por lo tanto, el acto de objeción puede ser individual y secreto<sup>4</sup>.

Desde estas coordenadas se ha desarrollado un vasto debate que, por razones de economía expositiva, no resulta posible reconstruir en este estudio. Concentraremos nuestro análisis en una sola cuestión: la idea de que la objeción de conciencia puede ser considerada un derecho –en sentido moral y jurídico–, mientras que la desobediencia civil no. Esta diferencia parece robustecer la tesis de la diferencia de género entre la desobediencia y la objeción: si, como se ha apuntado arriba, la primera tiene su justificación en una forma de participación política, la segunda se funda en la reivindicación del respeto de la privacidad moral. Veremos que la aceptación por parte de Raz y Gascón Abellán de esta tesis supone la asunción, más o menos inadvertida –y contraria a las intenciones de estos autores sedicentemente liberales–, de una forma de subjetivismo ético o, alternatively, de una forma de iusnaturalismo voluntarista.

---

<sup>3</sup> Nos parece importante señalar que rechazan este planteamiento las doctrinas sobre la objeción de conciencia, entendida como un acto ilícito que pone de manifiesto una verdad moral que surge desde nuestras conciencias. De hecho, y como veremos, este planteamiento reduce el acto a una simple cuestión de respeto de un ámbito de privacidad moral. Por el contrario, para los otros autores que se inspiran en una forma de iusnaturalismo tomista, el acto de objeción es un acto de manifestación de una verdad moral o, más aún, un acto de amor hacia los otros ciudadanos. Entre la extensa literatura citamos a: B. MONTANARI, *Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Giuffrè, Milano 1976; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009; F. VIOLA, “L’obiezione di coscienza come diritto”, *Diritto & questioni pubbliche*. Disponible en: <[http://www.dirittoeququestioni-pubbliche.org/page/2009\\_n9/02\\_mono-06\\_F\\_Viola.pdf](http://www.dirittoeququestioni-pubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-06_F_Viola.pdf)>. En estos casos, sin embargo, se reduce o, como veremos, se anula la distinción entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia, aunque, como en el caso de Turchi y de Viola, esta distinción se mantiene en cuanto que asumen, por definición, que la desobediencia es siempre *contra legem*, mientras que la objeción no. Véase TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., p. 67, y VIOLA, “L’obiezione di coscienza come diritto”, cit., p. 172 y 181.

<sup>4</sup> J. RAWLS, *Una teoría de la justicia* (1971), Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1997 pp. 404 ss.

De acuerdo con Barberis, el subjetivismo ético expresa la idea de que los valores son reducibles a los diferentes juicios de cada sujeto individual. Alternativa o conjuntamente, ello implica al menos tres tesis:

- 1) Una tesis cognoscitiva que afirma que, de hecho, personas diferentes valoran de manera diversa los mismos valores o las mismas situaciones de hecho.
- 2) Una tesis normativa, de acuerdo con la cual cada uno debe juzgar por sí mismo los méritos morales de una situación o una decisión. Esta tesis tiene una versión extrema, que reduce los juicios morales a juicios de gusto –considerados, por lo tanto, indiscutibles–, y una versión moderada, que, por el contrario, afirma que hay que tener en cuenta las opiniones morales de todos los interesados y que, por lo tanto, considera posible un acuerdo intersubjetivo.
- 3) Finalmente, una tesis metaética, que Barberis considera coherente con el subjetivismo normativo moderado, según la cual:

*“[...] la ética [...] es irremediabilmente subjetiva, al menos en el sentido de que no puede depender de parámetros objetivos como la Naturaleza, la Razón, la Voluntad divina o similares. El máximo de objetividad ética que se puede obtener es la intersubjetividad, que a su vez es solo un ideal regulativo, siempre perseguible pero nunca del todo realizable”<sup>5</sup>.*

Siguiendo, acaso demasiado simplifícadamente, el magisterio de Fassò, aquí identificamos el iusnaturalismo voluntarista con la idea de que, junto a una ley natural cognoscible mediante la razón, es preciso seguir un conjunto

---

<sup>5</sup> M. BARBERIS, *Ética para juristas* (2005), Trotta, Madrid, 2008, p. 176. Por otra parte, Barberis no es del todo claro acerca de la tripartición antes expuesta, ya que en la p. 177, haciendo referencia a Isaiah Berlin, afirma que este autor confunde el subjetivismo metaético moderado con el extremo (que Berlin considera como una forma de relativismo). De este modo, Barberis parece pensar que, al igual que el subjetivismo normativo, existe una forma de subjetivismo metaético extremo, del que en la página anterior no dice nada. Si existe una forma extrema de subjetivismo metaético, entonces no se entiende cómo se puede distinguir entre el subjetivismo normativo extremo, el relativismo ético y el subjetivismo metaético extremo, ya que estas tres posiciones son reducibles a la misma tesis: que los valores son solo cuestiones de gustos, colectivos o individuales, sobre los que no se puede discutir racionalmente. Y esta posición es finalmente la tesis de base del no cognitivismo ético; un planteamiento metaético que ha sido muy popular, digamos casi hegemónico, entre los filósofos del derecho del siglo XX. Pensamos, por ejemplo, en Hans Kelsen o Alf Ross, autores que sostuvieron la tesis del carácter irracional de las argumentaciones morales.

de normas de naturaleza sobrenatural que se revelan en nuestras conciencias a través de la intervención de un ente personal divino<sup>6</sup>.

Volvamos ahora a la raíz de la distinción entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

Raz comienza su argumentación con una pregunta que Rawls no se plantea porque considera, –a nuestro juicio, erróneamente– que las dos prácticas son igualmente ilegales. ¿La desobediencia civil es ilegal, al igual que un acto de objeción? O, por el contrario, y teniendo en cuenta las coordenadas de Rawls, ¿en un Estado liberal existe un derecho *prima facie* a la objeción de conciencia, mientras que no cabe afirmar lo mismo de la desobediencia civil? La respuesta de Raz es tajante: dado que la objeción de conciencia es un acto privado que exige el respeto del principio de no interferencia en un ámbito de decisiones –aun erróneas– sobre las que el Estado no debe entrar –y que Raz identifica con la “conciencia” sin especificar en qué consiste este término<sup>7</sup>–, entonces hay un derecho *prima facie* a la objeción. En la argumentación de Raz, el eje de la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, se fundamenta en la idea de que la intervención estatal a través de la legislación está justificada en la medida en que evita que se produzcan daños a terceros. Cada individuo tiene derecho a equivocarse, ya que, si fuera de otra manera, nadie podría aprender de sus errores. Por el contrario, la desobediencia civil es un acto público que persigue una modificación de la ley; no resulta, en este sentido, posible hablar de la existencia de un derecho, dado que si se desobedece debe hacerse solo para hacer lo correcto<sup>8</sup>. Además, una visión humanista de la política pretende el respeto de los dictámenes de la conciencia: los poderes públicos siempre deben respetar un ámbito privado en el que el sujeto pueda construir su jerarquía de valores; solo así se desarrolla la autonomía individual y el pluralismo de las visiones abarcativas del bien.

<sup>6</sup> G. FASSÒ, *La Legge della Ragione*, Mulino, Bologna, 1966.

<sup>7</sup> J. RAZ (*The authority of law*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 276) Raz se limita a afirmar el carácter privado de la objeción, es decir, como fruto de una elección de valor subjetivo que no produce daños a terceros. Se trataría, por lo tanto, de una libertad en sentido de J.S. Mill, sin entrar en complejas cuestiones metaéticas o metafísicas acerca de la fuente de validez de nuestros juicios morales. Sin embargo, tal y como veremos más adelante, el planteamiento «minimalista» de Raz, en el que lo único que importa es que el Estado no imponga obligaciones que contrasten con las convicciones que surgen de la conciencia del ciudadano, se queda corto, porque no permite determinar cómo se pueden compatibilizar evaluaciones subjetivas contrarias acerca de una ley.

<sup>8</sup> Hemos argumentado a favor de una interpretación de “tener derecho a desobedecer” diferente a la de Raz en F. BIONDO, *Desobediencia civil y teoría del derecho*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016, pp. 212-217.

Por lo tanto, hay una primacía argumentativa de la objeción de conciencia sobre la desobediencia civil: la primera puede ser considerada un derecho – aun si es moralmente equivocada–, y la segunda no, a menos que la mayoría cambie la ley y esta estipule una facultad en lugar de una obligación<sup>9</sup>.

Gascón Abellán profundiza en las coordenadas ofrecidas por Raz con una marcada querencia kantiana (aunque radicalizada en lo que respecta a la obligación de obedecer al Derecho), mientras que, a nuestro juicio, a Raz le basta con seguir la tradición del utilitarismo de Mill, más acorde con el ambiente analítico oxoniense. Gascón Abellán considera la objeción como un acto privado, y expresa en estos términos su acuerdo con Raz:

*“[...] la objeción de conciencia se configura como un acto estrictamente privado en el doble sentido de que su motivación no precisa invocar principios de justicia asumidos por la mayoría y ni siquiera de raíz política o comunitaria, y en el sentido de que la insumisión no se propone directamente un cambio de política o de legislación, sino tan solo preservar la inmunidad del individuo ante un deber jurídico que se juzga incompatible con la propia moral. De ahí que la objeción no requiera una exteriorización pública ni colectiva”<sup>10</sup>.*

Además, la autora clarifica que resulta posible hablar de un derecho general –cuyo titular es, por lo tanto, cada ciudadano– a la objeción de conciencia. De hecho, no hay ninguna obligación moral de obedecer al Derecho si ello violenta o resulta contrario al tribunal de la conciencia individual, en la medida en que los valores son diversos y que, entre ellos, figura el respeto a los dictámenes de la conciencia:

*“La obligación política no solo es empíricamente imperfecta, sino que incluso racionalmente se ha rechazado un consenso de valores capaz de fundamentar una obligación política absoluta. Por ello, un dictamen de conciencia contrario al deber jurídico y que además no pretende que los demás desoigan la decisión de la mayoría, sino solo preservar el ámbito de la propia individualidad, no tiene necesidad de confrontarse con la obligación política”<sup>11</sup>.*

Por lo tanto, en condiciones de pluralismo axiológico, siempre es la conciencia la que determina, al menos *prima facie*, cómo deben interpretarse los

<sup>9</sup> J. RAZ, *The authority of law*, cit., pp. 276-289.

<sup>10</sup> M. GASCÓN ABELLÁN, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, pp. 77-78.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 202.



principios de justicia y cómo debe llevarse a cabo la ponderación entre los valores<sup>12</sup>. Al respecto, la autora escribe:

*“Aceptada la autonomía individual, se invierte el juego de presunciones y la carga de la justificación. Ante un caso de objeción de conciencia –pero no ante cualquier otra forma de desobediencia–, la ley de la mayoría deja de tener a su favor una presunción de corrección y el desobediente abandona la carga de la prueba en contrario, es decir, se ve libre de la necesidad de justificar su comportamiento. Sucede justamente a la inversa: el objetor cuenta a su favor con una presunción de corrección moral y es el Estado quien tiene que justificar las razones de una eventual interferencia”<sup>13</sup>.*

### 3. LA CUESTIÓN DE LOS LÍMITES Y LA PRESUNCIÓN DE AUTENTICIDAD

Aunque Raz y Gascón Abellán consideren que la naturaleza de la objeción de conciencia es, indiscutiblemente, un derecho a la privacidad moral, ambos autores aclaran que este derecho es limitado o *prima facie*. Siempre hay que tomar en consideración las consecuencias que el ejercicio de este derecho tiene sobre los derechos de terceras personas. Además, es preciso determinar si la declaración de objeción se basa en la conveniencia –es decir, por el interés del objetor en evitar una obligación sin padecer una sanción– o si se funda en una cuestión de principio. Por último, es necesario averiguar si los mismos actores que han participado en campañas públicas de objeción aceptan la idea de que sus compromisos son solo “una cuestión privada”, es decir, una petición de que se tome en serio su “intimidad moral”.

Por lo tanto, la primacía argumentativa de la que goza la objeción frente a la desobediencia parece limitarse solo a aquellos supuestos, claros hasta

<sup>12</sup> “Si incluso la interpretación jurídica, monopolizada por sujetos cualificados, acredita la insuprimible presencia de un cierto grado de decisionismo subjetivo, la interpretación de los principios de justicia de Rawls o de los derechos fundamentales de Dworkin, para la que es competente cualquier individuo, habrá de ofrecer un resultado bastante heterogéneo; hasta el punto de que entre una justificación de principios sometidos al “libre examen” y una justificación basada meramente en la conciencia individual cabe sospechar que no existen grandes diferencias” (Ibíd. p. 219).

<sup>13</sup> Ibíd p. 221. Por otra parte hay que tener en cuenta que la autora afirma, en la p. 21, que su intención es evitar la “falacia relativista”, es decir, considerar que el test de moralidad de unas convicciones se reduzca a la sinceridad de quien las expresa. No cabe duda, admite la autora, que unas convicciones sinceras pueden ser egoístas o inmorales.



el final de los años setenta, de obligaciones legales que se aplican principalmente en el foro interno –por ejemplo, imposiciones tales como el juramento a Dios en las declaraciones judiciales, el juramento de fidelidad a la nación, la asignatura de Religión en los colegios públicos, etc.–, así como la exigencia de obligaciones como el servicio militar sin ofrecer a los objetores la posibilidad de realizar una prestación sustitutoria o alternativa.

Sin embargo, hoy las legislaciones se han transformado: en las democracias occidentales, estos supuestos son residuales y el margen para la expresión de las convicciones personales –religiosas, metafísicas o estéticas– es más amplio, o al menos eso se espera<sup>14</sup>. Además, en los supuestos que abarcan las convicciones individuales parece limitante reducir la cuestión de la justificación de la intervención estatal solo a la legitimidad del uso de la coerción. Como ha puesto de relieve Hart, la coerción no es el único ámbito de acción del Derecho<sup>15</sup>. Es

---

<sup>14</sup> Constituye una excepción la exposición de símbolos religiosos en las aulas escolares o llevar particulares vestimentas de contenido religioso en lugares públicos, cuestiones que ahora se debaten con claros acentos excluyentes o xenófobos. De hecho, nos parecen criticables tanto la idea de que los símbolos religiosos de tipo cristiano sean inamovibles, aunque hoy en día nuestras sociedades sean siempre más multirreligiosas, como la opinión de que llevar algunas vestimentas impuestas por una religión, por ej. en el caso del “burkini”, sea un signo de aceptación por parte de las mujeres de su estatus de inferioridad y, por lo tanto, deban ser prohibidas. Sobre la exposición del crucifijo en las aulas escolares hay que citar el sorprendente cambio jurisprudencial del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso *Lautsi vs. Italia*. Véase J. I. SOLAR CAYÓN, “Lautsi contra Italia: sobre la libertad religiosa y los deberes de neutralidad e imparcialidad del Estado”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*. Disponible en: <<https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/viewFile/771/490>> (consultado el 20/10/2016) y J. R. POLO SABAU, “Símbolos religiosos, escuela pública y neutralidad ideológica estatal: el caso del crucifijo”, *UNED Revista de derecho Público*, núm. 85, 2012, pp. 271-292. Sobre el caso de la prohibición de vestir el “burkini” en las playas de algunos municipios franceses, después de la masacre de Niza del 14 de Julio 2016, véase la Sentencia de anulación n. 403578 de 25 de septiembre 2016, de la prohibición de entrar con esta prenda en la playa, prevista por la Orden del Ayuntamiento de Cagnes sur Mer, por parte del Conseil d’Etat. Disponible en: <<http://arianeinternet.conseil-etat.fr/>> (consultado el 27 de octubre 2016).

<sup>15</sup> Nos parece relevante el hecho de que los autores liberales más destacados han considerado el problema de la justificación de la coerción como el principal problema de la filosofía política, que determina, a la vez, el deber de cada ciudadano de presentar “principios políticos seculares” para justificar el uso de normas jurídicas. J. RAWLS, *Justice as fairness: a restatement*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 2001, pp. 40-41; R. AUDI, *Democratic authority and the separation of church and state*, Oxford University Press, Oxford, 2011 cap. 2. Sin embargo, no hay que olvidar que el Derecho es mucho más que la organización de la sanción, en la medida en que contiene también de normas de competencia, de juicio, de cambio y de reconocimiento, normas que no pueden reducirse a la forma de imperativos sostenidos por coacciones, tal y como magistralmente ha expuesto H. HART, *El concepto de derecho*, Alberedo Perriot, Buenos Aires, 2009.

decir, mientras que es del todo evidente que el uso de la coerción es inaceptable en supuestos que afectan solo a nuestras convicciones –y lo es incluso cuando tiene la finalidad de erradicar creencias erróneas o dañinas–, el caso de normas que atribuyen poderes o inmunidades es bien diferente. En estos supuestos, el Derecho solo tiene por objeto el uso de la sanción de modo indirecto, ya que, en primer término, atribuye poderes que, para ser eficaces, pueden recurrir a sanciones. Siempre de acuerdo con Hart, la complejidad del sistema jurídico, entendido como conjunto de normas primarias y secundarias, es evidente en la actualidad, ya que el Estado no solo asume la tarea de sancionar violaciones de derechos de no interferencia o de propiedad, sino también la de garantizar un amplio catálogo de derechos sociales, y tiene que garantizarlos no solo en el marco de la relación entre el ciudadano y el Estado, sino también en las relaciones interindividuales. Por lo tanto, cuando en algunos casos el fenómeno llega a ser una estrategia “de masa” (lo veremos a continuación en relación con el ámbito sanitario de Italia) y compromete la capacidad de los poderes públicos para garantizar la eficacia de derechos prestacionales, las cuestiones más controvertidas son las siguientes: a) la ponderación entre las pretensiones de los objetores y los derechos de terceros que reclaman la garantía de los servicios públicos (por ejemplo, la interrupción del embarazo); y b) la autenticidad de la objeción, es decir, que la pretensión “de no hacer” del objetor sea sincera y no “por conveniencia”. En ambos casos, nos parece que si mantenemos la estricta diferenciación entre la objeción de conciencia –concebida como un acto privado basado en la convicción meramente individual en el que el sujeto únicamente pretende que se respete la expresión de su privacidad moral y no que esta sea compartida por la comunidad– y la desobediencia civil, entonces las cuestiones problemáticas permanecen irresueltas<sup>16</sup>.

### 3.1. La cuestión de la ponderación de los derechos

Sobre la primera cuestión, no es casual que parte de la doctrina jurídica haya registrado el hecho empírico de la extrema dificultad existente en

---

<sup>16</sup> Estos problemas ya los tenía claros RAZ, *The authority of law*, cit., pp. 287-288, sin embargo quien reduce su propuesta a un escueto principio: el legislador debería evitar normas que puedan incurrir en objeción de conciencia. Véase M. SAPORITI, *La coscienza disubbidiente*, Giuffrè, Milano, 2014, pp. 77-80, quien, por su negativa a ofrecer un planteamiento más claro sobre los límites del ejercicio de la objeción de conciencia, acusa a Raz de incurrir en una forma de utilitarismo de las preferencias.

países como Italia para encontrar médicos no objetores a la interrupción del embarazo, es decir, la ubicuidad de una objeción de conciencia heterónoma y autoritaria<sup>17</sup>. Se trata de una objeción heterónoma porque es fruto de una convicción que responde a los dictámenes de autoridades religiosas y hace hincapié en sus llamamientos al deber de cada médico de defender el derecho a la vida del *nasciturus*<sup>18</sup>. Y es, asimismo, autoritaria en la medida en que el derecho a la vida se impone a la voluntad de la madre de interrumpir el embarazo y, eventualmente, incrementa los riesgos para su salud. Sobre este último punto, la posibilidad de que unas convicciones pueden constituir una forma de imposición frente a terceros que no la comparten y que pueden acarrear con las consecuencias de aquellas creencias, cabe citar el caso de la ley italiana sobre la fecundación in vitro, la ley n. 40 de 2004. Este cuerpo legislativo imponía, en su artículo 14, un límite máximo de tres embriones para la implantación, restricción que aumentaba los riesgos de fracaso e imponía a la gestante un coste mayor en términos de estrés psicofísico, dadas las graves consecuencias de los tratamientos hormonales necesarios para que la implantación resulte exitosa. Está claro que, como han denunciado los detractores de la medida desde su promulgación, en este caso se imponían los intereses del embrión –y las creencias de una parte, así sea mayoritaria, de los diputados– frente al derecho a la salud de la gestante. Finalmente, después de una prolongada controversia judicial, la norma fue declarada inconstitucional por la Corte Costituzionale (Sentencia n. 151, de 8 de abril 2009)<sup>19</sup>.

Si consideramos la objeción como un acto privado basado en una decisión individual sobre los principios que debemos seguir en nuestra vida –dejando el juicio del resto de la ciudadanía sobre nuestras tomas de postura morales–, entonces creemos que se abren dos caminos para los objetores.

<sup>17</sup> Véase P. CHIASSONI, “Libertà e obiezione di coscienza nello Stato costituzionale”, *Diritto e Questioni Pubbliche*, núm. 9, 2009. Disponible en: <[http://www.dirittoeququestionipubbliche.org/page/2009\\_n9/02\\_mono-01\\_P\\_Chiassoni.pdf](http://www.dirittoeququestionipubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-01_P_Chiassoni.pdf)> (consultado el 10 de octubre 2016). Sobre el carácter de masa de la objeción de conciencia del embarazo en Italia véase más recientemente M. SAPORITI, *La coscienza disubbidiente*, cit., pp. 145-148, quien aboga por una prestación sustitutoria de los objetores que desincentive el recurso a la objeción.

<sup>18</sup> No se niega la posibilidad de que una persona tenga unas convicciones metafísicas sobre el *nasciturus* coincidentes con –pero no determinadas por– los dictámenes de la Iglesia Católica hoy. Se afirma solo que los médicos que se declaran objetores en cuanto católicos admiten conformarse a los dictámenes de la Iglesia.

<sup>19</sup> Sobre el tema véase M. SAPORITI, *La coscienza disubbidiente*, cit., pp. 157-165.

El primero consiste en abogar por una forma categórica de objeción, que afirma la incomunicabilidad entre los valores y las convicciones del objetor y las de los demás. El hecho de que eventualmente otros sufran las consecuencias de nuestras decisiones sería irrelevante desde el momento en que estamos seguros de lo que afirmamos y creemos ser plenamente coherentes con nuestros planteamientos. Tanto peor, pues, para quienes se resisten a compartir nuestras convicciones: son ellos los que se equivocan y, por eso, no pueden imponernos prestaciones alternativas, ya que ello supondría admitir que no somos nosotros, sino ellos, los que tienen razón. Pero esta estructura argumental conduce bien a una forma de subjetivismo normativo extremo –en el que cada grupo asume un orden de valores que considera que no tiene por qué cambiar según las convicciones de los demás–, bien a una forma de iusnaturalismo voluntarista –que, como se sabe, expresa un orden de valores objetivo conforme con la voluntad de un ente sobrenatural que se deja escuchar en nuestras conciencias–. En el primer caso, la conciencia se concibe como *un locus* secreto que no puede manifestarse a los otros –sobre todo a las autoridades públicas–, es decir, un lugar íntimo del que emanan, de forma autónoma, los valores que luego se presentan al mundo<sup>20</sup>. En el segundo caso, la conciencia es considerada la voz de un orden objetivo de valores que se manifiesta en el fuero interno del sujeto, más allá del mundo y sus límites, es decir, una verdad moral que trasciende las instituciones históricamente contingentes<sup>21</sup>. Está claro que ninguno de los autores arriba citados –que, como se ha dicho, consideran la objeción de conciencia como un “acto privado”– comparte estas conclusiones. Por ello, estos autores, especialmen-

<sup>20</sup> Afirma acerca del test de sinceridad M. PÉREZ-UGENA CORMINA (*La objeción de conciencia entre la desobediencia y el derecho constitucional*, Civitas, Cizur Menor, 2015) que no podemos ir más allá del test de coherencia, por ejemplo evaluando la «razonabilidad o sensatez de las convicciones de conciencia [...]». Lo contrario sería tanto como abrir peligrosamente a descalificaciones de actitudes de conciencia no tan irrazonables, quizá, por meras razones de conveniencia política» (Ibíd., pp. 17-18). Véase también J. RAZ, *The authority in law*, cit., 287-288, y M. SAPORITI, *La coscienza disubbidiente*, cit., p. 125; acerca del peligro de establecer “tribunales de la conciencia”, lo que supondría una intromisión en ámbitos privados de la vida de los ciudadanos.

<sup>21</sup> Giubilini distingue en la extensa literatura sobre el término “conciencia” entre planteamientos epistémicos (que consideran la conciencia como una facultad de conocimiento moral) y planteamientos no epistémicos (una facultad de conocimiento y creación de la identidad personal). A. GIUBILINI, “Conscience” en E. ZALTA (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/conscience/>>. Sobre la historia del concepto de “conciencia moral” reenviamos a R. SORABJI, *Moral conscience through the ages*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

te Gascón Abellán, identifican con detalle las obligaciones a las que el objetor está sujeto: en particular, no lesionar los derechos de terceros; y para que esto sea posible, es necesaria una ponderación entre los derechos.

Así se abre el segundo camino para los objetores: dejar que sus convicciones sean objeto de un escrutinio moral intersubjetivo al final del cual sea posible –en unas condiciones reales tendencialmente asimilables a condiciones puramente ideales– determinar cómo equilibrar las pretensiones en conflicto<sup>22</sup>. En este caso, está claro que no existe mucha diferencia entre la objeción y la desobediencia civil. Ambas instituciones constituyen requerimientos para que se tomen en serio unos derechos que la comunidad moral afirma respetar, pero que de hecho no lo hace<sup>23</sup>. Por lo tanto, si no queremos reducir el tipo ideal de “objeción de conciencia” a una forma de subjetivismo ético –o a una forma de iusnaturalismo voluntarista–, no podemos diferenciar esta práctica de una forma de desobediencia civil, como géneros diferentes de desobediencia por convicción. No es por casualidad que Dworkin hable de la objeción de conciencia como un caso de desobediencia civil “integrity based”<sup>24</sup>.

### 3.2. La sinceridad cuestionada

En relación con la sinceridad de las motivaciones de los objetores, es preciso indagar y clarificar si la declaración de objeción viene motivada por la voluntad del sujeto de ser coherente con unos dictámenes –religiosos, morales o metafísicos– o si la adhesión a tales principios constituye una adhesión por

<sup>22</sup> Creemos que este sea el planteamiento de quien, como VIOLA, cit. pp. 181-183, afirma que la objeción de conciencia debe siempre mantenerse en un plano de “razonabilidad”, es decir, de aceptabilidad por parte de ciudadanos libres e iguales.

<sup>23</sup> De hecho, nos parece que la afirmación de L. Prieto Sanchís, según la cual el reconocimiento constitucional de la objeción de conciencia puede decirse que fundamenta un “derecho a la argumentación” o un “derecho a la ponderación”, coincide con nuestro planteamiento. L. PRIETO SANCHÍS, “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, en I. SANCHO GARGALLO (dir.), *Objeción de conciencia y función pública*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2006, p. 35. Sin embargo, así la objeción como “derecho a la argumentación” resultaría, si nuestro argumento es válido, difícilmente distinguible de la desobediencia civil.

<sup>24</sup> R. DWORKIN, *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1984, p. 108. Este punto es citado por M. GASCÓN ABELLÁN, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, cit., pp. 203 y ss a favor de su planteamiento de la objeción de conciencia como un derecho individual.

conveniencia<sup>25</sup>. A este respecto, las legislaciones imponen prestaciones alternativas a quienes se declaran objetores que pueden ser incluso más exigentes que las prestaciones objeto de la obligación legal. De nuevo, sin embargo, creemos que también en este caso nos enfrentamos a la alternativa que hemos expuesto anteriormente: si solicitamos a los objetores que sean simplemente coherentes con sus planteamientos, no parece posible determinar qué tipo de labor alternativa deberían cumplir. Siempre se puede argüir que la obligación legal no puede imponer un coste añadido por el simple hecho de que el objeto abraza determinadas convicciones blindadas a la valoración ajena, en la medida en que son convicciones privadas que forman parte del reducto más íntimo de la identidad personal. Si, por ejemplo, soy farmacéutico y considero que cierto medicamento es abortivo, nadie, aun si soy titular de una licencia otorgada por el Estado para ejercer mi profesión<sup>26</sup>, me puede imponer que dispense dicho producto o que contrate a un farmacéutico no objetor<sup>27</sup>. Si no quiero cooperar con un sistema de poder basado en las armas por mis convic-

<sup>25</sup> En Italia, el porcentaje de objetores ronda el 70%, cifra que, según muchos sindicalistas y algunas asociaciones de ginecólogos, hace más gravoso, en cuanto que rutinario, el trabajo del personal sanitario no objetor, tal y como resulta en la reciente reclamación contra el Estado Italiano presentada al Consejo de Europa por parte del sindicato CGIL, Complaint n. 92/2013, publicado el 11 de abril de 2016. Sin embargo, el European Committee of Social Rights no ha reconocido la violación de la Carta Europea de los derechos sociales en relación con la carga de trabajo del personal sanitario. Por otra parte, este Comité, confirmando una anterior decisión (IPPF EN v. Italy 82/2012), sí ha reconocido una violación del derecho de las mujeres a beneficiarse en un plano de igualdad, en todo el territorio nacional, del derecho a la interrupción del embarazo.

<sup>26</sup> En este caso, creemos que se queda corto el planteamiento de Raz y Gascón Abellán, antes citado, según el cual es siempre el Estado el que debe justificar la medida legal que es contraria a una creencia individual. Precisamente, creemos que en el caso de la objeción del personal que opera bajo normas que confieren poderes, y beneficios (como, en el caso de los titulares de farmacias, de tener un mercado con una regulación en el número de farmacias), no se puede imponer sólo al poder público la carga de la justificación, sino también a los particulares que tienen unas obligaciones relativas a un oficio que goza de unas ventajas reconocidas por el ordenamiento. Y esta carga depende, a nuestro juicio, del hecho de que no se trata de una norma que impone una sanción, sino primariamente de una norma que confiere un poder legal, el de dispensar particulares fármacos, que pertenece a un conjunto de normas sostenido por sanción legal.

<sup>27</sup> El caso, como es bien sabido, ha llegado con un recurso de amparo hasta el Tribunal Constitucional (STC 145/2015), que ha fallado, con una polémica sentencia, a favor del derecho a la objeción de conciencia de un farmacéutico de Sevilla a no dispensar un producto con principio activo Levonorgestrel 0'750 mg. No nos detenemos en el análisis de esta sentencia; nos remitimos, en este punto, a A. BARRERO ORTEGA, "La objeción de conciencia farmacéutica", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 172, 2016, pp. 83-107.



ciones pacifistas y antimilitaristas, no se me puede imponer un servicio sustitutivo que puede incluso ser más oneroso y más prolongado que el servicio militar allá donde este sigue siendo obligatorio. Por lo tanto, si pensamos que siempre es necesario determinar unas obligaciones alternativas a las dispuestas por la ley, asumimos que ya hay un consenso de fondo entre los valores de los objetores y los valores que la ley quiere garantizar. Esta cuestión está bien presente en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español, que en el FJ 4 de la Sentencia 160/1987 afirmó: «El objetor, para la reconocibilidad de su derecho, ha de prestar la necesaria colaboración si quiere que su derecho sea efectivo para facilitar la tarea de los poderes públicos en este sentido». Recientemente, el problema de la colaboración del objetor con los poderes públicos se ha puesto de relieve en el caso de la Ley Foral de Navarra 16/2010, de 8 de noviembre, relativa a la creación de un registro de objetores en relación con la interrupción del embarazo. Como es bien sabido, en la Sentencia 151/2014, el Tribunal Constitucional ha declarado que esta ley es constitucional. Haciendo hincapié en la Sentencia 160/1987, en el FJ 5 de la sentencia de 2014 el Tribunal Constitucional afirma que “la creación de un Registro no se contradice con la doctrina constitucional dictada hasta la fecha en materia de objeción de conciencia, concretamente en relación con el derecho a la objeción de conciencia como exención al servicio militar obligatorio, según la cual el ejercicio de este derecho no puede, por definición, permanecer en la esfera íntima del sujeto, pues trae causa en la exención del cumplimiento de un deber”<sup>28</sup>. Por lo tanto, no se trata necesariamente de una controversia entre grupos que responden a órdenes de valores basados en fuentes diferentes –por una parte, valores individuales amparados por el respeto de la “privacidad moral”; por otra, valores compartidos por la sociedad (o valores “políticos”)–. Es preciso reconocer que algunos de estos valores tienen el *mismo* fundamento y/o la misma importancia y, sobre todo, que en los conflictos entre ellos siempre

---

<sup>28</sup> El recurso había sido presentado por 50 diputados del Partido Popular. Sobre la cuestión, antes de la Sentencia del Tribunal Constitucional, véase J. L. BELTRÁN AGUIRRE, “El registro de los profesionales sanitarios objetores de conciencia. Cuestiones en torno a su constitucionalidad con motivo del recurso de inconstitucionalidad formulado contra la Ley Foral 16/2010, de 8 de noviembre, que crea un Registro de profesionales objetores de conciencia a realizar la IVE”, *Revista Jurídica de Navarra*, núm. 52, 2011, pp. 183-201. Por otra parte, nos parece que la experiencia italiana, donde es obligatoria la declaración de objeción para el personal sanitario directamente involucrado en la operación de interrupción del embarazo, demuestra que la mera existencia de un registro no es una limitación al ejercicio de esta facultad o un peligro para la carrera de los objetores, tal y como afirma el juez Andrés Ollero Tassara en su voto particular (FJ 3 y 4, pp. 33-34).



hay que articular la discusión a partir de las consecuencias que eventualmente originan sus posibles soluciones. Sin embargo, de este modo se reduce –o se anula– la distinción entre la objeción de conciencia y la desobediencia como formas de protesta cuya diferencia radica en la fuente del juicio moral sobre el que se fundamentan. A menos que se admita, por definición, que solo los objetores tienen en cuenta el hecho del pluralismo moral –o del pluralismo razonable–, mientras que los desobedientes no. Es decir, que detrás de cada planteamiento a favor de la desobediencia civil se esconda una metaética monista de corte republicano que pretende solucionar todos los conflictos morales e indicar una concepción objetiva del bien (o de la justicia). El punto nos parece evidente en la argumentación de Gascón Abellán cuando afirma que en el caso de la objeción de conciencia “no nos hallamos en el mundo de problemas que puede ser confiado a la ética comunicativa de Habermas, ni en la cohesionada sociedad que se agrupa en torno al consenso de valores propugnado por Rawls, sino ante un monólogo interior que nace en la conciencia y que solo ante ella se justifica”<sup>29</sup>. Como se observa, se asume que el sentido de la justicia y el conjunto de valores políticos a los que el desobediente se refiere constituyen unas entidades estáticas en el tiempo y coherentes. Por lo tanto, según la autora, el planteamiento de Rawls sobre la desobediencia civil se basa en la idea de que la sociedad está ya cohesionada en torno a un conjunto de valores que determinan una concepción común de la justicia. La teoría de Rawls sería, así, un planteamiento que rechazaría el pluralismo moral y la propia posibilidad de un desarrollo del sentido de justicia de la ciudadanía.

A nuestro juicio, estas apreciaciones eran seguramente pertinentes en el momento en que fueron formuladas, pero actualmente se han tornado obsoletas. Seguramente, en su *Teoría de la justicia*, Rawls no tiene clara la naturaleza estática o dinámica del sentido de justicia, tal y como la doctrina ha puesto de relieve en varias ocasiones<sup>30</sup>. De hecho, parecería que la desobediencia civil es posible cuando ya se está consolidado un sentido común de justicia y el consenso sobre unos principios, lo cual, por cierto, reduce el potencial innovador de las prácticas de desobediencia civil<sup>31</sup>. Sin embargo, y como se sabe, Rawls, ha reconocido, en su producción más reciente, el hecho de que el funcionamiento de las instituciones justas conduce inevitablemente al plu-

<sup>29</sup> GASCÓN ABELLÁN, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, cit. p. 217.

<sup>30</sup> Véase A. SABL, “Looking forward to justice: Rawlsian civil disobedience and its non-Rawlsian lessons”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 9, núm. 3, 2001.

<sup>31</sup> Sobre el tema nos permitimos remitir a BIONDO, *Desobediencia civil y teoría del derecho*, cit. pp. 200-202.

ralismo razonable, es decir, a un conflicto entre concepciones del bien diferentes, pero igualmente aceptables por parte de ciudadanos libres e iguales<sup>32</sup>. En este caso, la objeción de conciencia y los principios que eventualmente la ampararían podrían encontrar acomodo en el planteamiento rawlsiano –al precio, no obstante, de devenir cuestiones políticas (tal y como sucede con la desobediencia civil) o un reclamo de tomar en serio ciertos principios políticos, y no simplemente una cuestión de privacidad moral o de no ser molestado en un ámbito íntimo en el que se desarrolla un «monólogo interior».

### 3.3. Tomar en serio a los objetores

Finalmente, parece que el tipo ideal no logra que se tomen en serio las intenciones de aquellos que objetan en masa pidiendo un cambio de la ley. Como hemos visto, la intención del objetor parece un elemento necesario para distinguir la objeción de la desobediencia. Pues bien, a nuestro juicio, la distinción entre ambas instituciones según el criterio de la intención se queda corta si analizamos las protestas contra el servicio militar obligatorio en presencia de una ley que no permite la objeción a través de prestaciones alternativas<sup>33</sup>. En este caso, se reduce a los objetores a individuos que únicamente quieren ser “dejados en paz”, sin importarles los valores del resto de la ciudadanía<sup>34</sup>. El movimiento pacifista queda, así, encasillado o etiquetado como una nueva forma de expresión apolítica de “martirio” –es decir, como

<sup>32</sup> El tema es una cuestión central, como es bien sabido, en la producción de Rawls después de *Una teoría de la Justicia*. Sin embargo no nos detenemos sobre esta cuestión.

<sup>33</sup> Recordamos que en la literatura sociológica acerca del movimiento de insumisión se habla más bien de “desobediencia civil no violenta”. V. SAMPEDRO BLANCO, *Movimientos sociales: debates sin mordaza*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997, pp. 67-70. Además, hay que tener en mente el hecho de que España fue el segundo país, después de Alemania, por números de insumisos antes de las reformas que abolieron el servicio militar obligatorio (ivi pp. 76-77). Sin embargo, hay que recordar que la sociología y la ciencia del derecho tienen finalidades diferentes. La primera intenta observar, y si es posible prever, el desarrollo de los movimientos sociales, dejando de lado, si no es estrictamente necesario, una determinación precisa de las intenciones de quien lleva a cabo las protestas. Por el contrario, siendo el derecho un instrumento para el control de estos movimientos a través del uso de normas que califican los actos, la literatura jurídica se centra en construir tipos ideales que ponen mayormente de relieve las intenciones de los objetores junto con los efectos de sus protestas. Véase, por ejemplo, M. PÉREZ-UGENA COROMINA, *La objeción de conciencia entre la desobediencia y el derecho constitucional*, cit., pp. 14-16.

<sup>34</sup> Esto explica el rechazo de esta práctica por parte de autores como H. A. BEDAU, “Introduction”, en H.A. BEDAU (ed.) *Civil Disobedience in focus*, Routledge, London, 1991, p.

un ejemplo de sufrimiento causado por leyes injustas– de naturaleza religiosa, que niega el carácter secular de los movimientos de objeción que han sacudido a España e Italia durante los años setenta y ochenta<sup>35</sup>. Por lo tanto, surge la duda de si la construcción de definiciones y tipos ideales encubre una finalidad política: reducir el impacto de los movimientos de insumisión a la ley a cuestiones privadas que hay que resolver sin poner en cuestión la relación, a menudo dialéctica, entre el individuo y la comunidad política y entre la ética privada y la ética pública. Ahora bien, esta solución de compromiso –considerar que ciertas decisiones quedan amparadas por el derecho a la *privacidad* y, por lo tanto, constituyen cuestiones de moralidad privada–, que en muchos casos resulta inevitable por la intensidad de las convicciones de los objetores, debe tomar en consideración el hecho de que las decisiones individuales siempre tienen consecuencias colectivas. Como demuestra el hecho –particularmente notorio en los Estados Unidos– de la presencia casi exclusiva de las clases más desfavorecidas en el colectivo de los militares de carrera, justamente a raíz de la derogación del servicio militar obligatorio después del conflicto en Vietnam<sup>36</sup>, las peticiones de tomar en serio el derecho a la privacidad moral pueden producir consecuencias que para los mismos insumisos serían inaceptables.

#### 4. LA OBJECIÓN A LA OBLIGATORIEDAD DE LA ASIGNATURA DE EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA: EL LADO OSCURO DE LA PRIVACIDAD MORAL

En este apartado final, intentamos aplicar nuestro planteamiento a las razones ofrecidas por algunos partidarios del ejercicio de la objeción de conciencia contra de la introducción de la asignatura de Educación para la Ciudadanía.

Como es sabido, la asignatura fue introducida por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de abril, que preveía un curso en primaria (llamada Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos), uno en cada etapa de secun-

7; y más recientemente K. BROWNLEE, *Conscience and conviction*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

<sup>35</sup> J.L. GORDILLO, *La objeción de conciencia. Ejército, individuo y responsabilidad moral*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 114-115.

<sup>36</sup> Véase M. SANDEL, *Justice. What's the right thing to do?*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2009, pp. 47 y ss.

daria (llamada Educación Ético-Cívica en la segunda etapa de ESO) y, finalmente, en bachillerato (llamada Filosofía y Ciudadanía). La polémica ley de 2006 (LOE) ha sido derogada, en parte, por la, igualmente polémica, Ley Orgánica 8/2013 para la Mejora de la Calidad Educativas (LOMCE)<sup>37</sup>. Por lo tanto nuestras observaciones tienen un alcance crítico muy reducido, ya que no pretendemos clarificar si las pretensiones de los objetores –y de sus mentores instalados en las instituciones religiosas– han sido satisfechas por los cambios ocurridos durante la legislatura 2011-2015<sup>38</sup>, sino tan solo determinar si aquellas son subsumibles en la objeción entendida como un «acto privado» en relación con la violación de una “privacidad moral”.

Los objetores, es decir, los padres que decidían impedir que la asignatura en cuestión fuera impartida a sus hijos, recurrían a dos argumentos: 1) que el Estado no tiene derecho de educar en formas particulares de moralidad, en la medida en que ello equivaldría al adoctrinamiento de los estudiantes y, por tanto, a la violación del principio de neutralidad del Estado; 2) que solo los padres tienen este derecho, dado que son ellos los que velan por el bienestar de sus hijos. Ambos argumentos hacían hincapié en la interpretación de varios artículos de la Constitución Española (en particular, los arts. 16.1 y 27.3) que, según los objetores, proclaman el carácter éticamente neutral y subsidiario de la educación pública –y, en esa medida, que la educación (entendida como “instrucción”) debe proporcionar solo nociones y habilidades técnicas, pero en ningún caso aleccionar en el ámbito de los valores o propiciar el desarrollo del sentido crítico-moral–. Según los objetores, de esta segunda tarea debe considerarse responsable la sociedad, es decir los padres en su libre elección del centro escolar<sup>39</sup>. Por otra parte, autores de adscripción liberal presentaron consideraciones críticas mucho más incisivas y advertían de los riesgos asociados a la implantación una asignatura ineficaz –o, peor

---

<sup>37</sup> Sobre la LOMCE renviamos a O. CELADOR ANGÓN, “Derecho a la educación y libertad de enseñanza en la LOMCE”, *Derechos y Libertades*, núm. 35, 2016, 185-214.

<sup>38</sup> Se hace notar que además de eliminar la polémica asignatura, se han reducido las horas obligatorias de filosofía y de Historia de la Filosofía dejando estas asignaturas como obligatorias sólo en la rama de Bachiller en Ciencias Humanas. Por otra parte hay quien observa un repunte del número de estudiantes que cursa Religión en Bachiller simplemente por razones estratégicas, mientras que hay otros que observan cómo el Real Decreto 1105/2014 establece el carácter específico de la asignatura, por lo tanto determinable por cada comunidad, y la reduce a una asignatura optativa a elegir entre otras doce. Siendo la materia tan compleja no se aborda en esta sede.

<sup>39</sup> D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Educación para la ciudadanía democrática y objeción de conciencia*, Dykinson, Madrid, 2009, pp. 22-34.

todavía, que brindara a los poderes públicos un instrumento de formación ideológica<sup>40</sup>-. Los casos de objeción fueron objeto de varios fallos judiciales, que generalmente desestimaron las pretensiones de los padres objetores. Sin embargo, el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía (Sentencia de 4 de marzo 2008) dictaminó a favor de la objeción de conciencia y declaró que los padres tenían derecho a objetar porque no se había proporcionado suficiente contenido a la asignatura y, por lo tanto, cabía el riesgo de adoctrinamiento de los hijos (FJ 4)<sup>41</sup>.

El Tribunal Supremo resolvió la controversia y, en su Sentencia de 28 de enero de 2009, casó la resolución judicial del Tribunal de Justicia de Andalucía. El Alto Tribunal sostuvo que el ordenamiento jurídico no acoge un derecho a la objeción de conciencia sobre la asignatura de Educación para la Ciudadanía<sup>42</sup>. Nos parece pertinente citar la siguiente afirmación del ponente de la Sentencia (apdo. 3):

*“En su escrito de oposición a los recursos de casación, los demandantes insisten en varias ideas generales: [...] que es a los padres a quienes corresponde naturalmente educar a los hijos; que su conciencia no se siente inquietada por la transmisión de conocimientos científicos y culturales a través del sistema educativo, sino por el adoctrinamiento que se busca con la materia obligatoria Educación para la Ciudadanía; que la existencia de esta atenta contra la autonomía de los centros docentes y de su derecho a tener un ideario; y, en suma, que el Estado no puede imponer una única moral para todos”.*

Los argumentos aquí recogidos manifiestan, en nuestra opinión, los caracteres de la versión de la objeción de conciencia como garantía de la privacidad moral, como ámbito sobre el que cabe solo el control bien del titular de este ámbito, bien de su tutor, en este caso los padres. Y nos parece evidente el carácter apodíctico de la argumentación que justifica la interpretación de los objetores de los artículos 16.1 y 27.3 CE:

- 1) Es “natural” que sean solo los padres los que eduquen a los niños (¿En qué sentido? ¿Por instinto, por razones morales o por razones culturales? ¿Y por qué hay que asumir que la tarea de la educación

<sup>40</sup> Ivi pp. 35-38.

<sup>41</sup> El texto del fallo está disponible en: <[http://www.iustel.com/diario\\_del\\_derecho/noticia.asp?ref\\_iustel=1027776](http://www.iustel.com/diario_del_derecho/noticia.asp?ref_iustel=1027776)> (consultado el 20 de octubre 2016).

<sup>42</sup> El texto está disponible en: <[http://servidormanes.uned.es/mciud/documentos/debate\\_ciudadania/Sentencia\\_TS\[1\].pdf](http://servidormanes.uned.es/mciud/documentos/debate_ciudadania/Sentencia_TS[1].pdf)> (consultado el 20 de octubre 2016).

implica necesariamente un conflicto entre los padres y la administración pública?);

- 2) No hay duda de que la educación cultural o científica no puede ser una fuente de la inquietud en la conciencia de los padres (¿Y si lo fuera? ¿Si su conciencia se sintiera inquietada por unas tesis científicas, por ejemplo la evolución de las especies, esto justificaría la objeción? ¿Y cuándo una asignatura tiene carácter no cultural o no científico?);
- 3) Finalmente, está claro que la asignatura tiene una finalidad de adoctrinamiento que, por definición, imposibilita y restringe la libertad de conciencia de las familias y la libertad de educación de los centros (¿Cada indicación de un temario donde aparezcan temas éticos en cualquiera asignatura es un atentado al ideario del centro o a las convicciones de los padres?).

La argumentación nos parece apodíctica en la medida en que supera las objeciones planteadas a cada tesis solo si partimos de la premisa de que son los padres, y los centros que ellos eligen, los que tienen la última palabra sobre cada una de las cuestiones planteadas. Si admitimos que no son (sólo) ellos los que deben decidir, entonces las tesis arriba expuestas no parecen tan indiscutibles y, por lo tanto, la intervención pública a través de la introducción de una nueva asignatura es legítima. A menos que se afirme, como parece colegirse de los argumentos de los objetores, que la determinación del bienestar de los niños es “una cuestión de familia” o una “cuestión privada” sobre las que los padres pueden ejercer la objeción de conciencia<sup>43</sup>. A nuestro modo de ver, si, por el contrario, los objetores se plantearan la opción de ejercer un acto de desobediencia civil, los términos del debate cambiarían. Mediante el rechazo a que los niños cursen la asignatura no se denunciaría la violación de un derecho a la privacidad moral, sino la ilegalidad (o injusticia) de una ley por su contenido doctrinario determinado y por la manera en la que se impone; dicho en otros términos: no se protestaría por el hecho de que el Estado pueda presentar una nueva asignatura con un debatible contenido en valores<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Sobre el planteamiento que considera a los padres sujetos soberanos en relación con la educación de los hijos renviamos a E. DICIOTTI, “Il valore dell’istruzione, l’insegnamento della religione e le scuole confessionali nella Costituzione italiana”, *Diritto e questioni pubbliche*, núm. 9, 2009, pp. 111-112, y 128-129. Disponible en: <[http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2009\\_n9/02\\_mono-03\\_E\\_Diciotti.pdf](http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-03_E_Diciotti.pdf)>, que cita la doctrina de tipo anarco-capitalista de Rothbard, que ve a los padres como “dueños” de los hijos, hasta su mayoría de edad.

<sup>44</sup> Nos parece que en la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía se aprecia exactamente este planteamiento. Por una parte, se reconoce una falta de información



Esta conclusión puede parecer sorprendente y equivocada. ¿Cómo una definición formal de un acto de protesta puede determinar (al menos parcialmente) los contenidos de las pretensiones de los que manifiestan su disconformidad? ¿Acaso tienen razón los que sostienen que los planteamientos sobre los que se basa la desobediencia civil constituyen, en realidad, doctrinas comprensivas o abarcativas del bien, en términos de Rawls, que asumen una primacía de la vida política sobre otros estilos de vida? Creemos que se puede responder a esta crítica aclarando simplemente un extremo: los desobedientes civiles intentan instaurar un diálogo (pero no siempre únicamente un diálogo<sup>45</sup>) con los poderes públicos y con el resto de la ciudadanía<sup>46</sup>. Este punto parece implicar la idea de que las instituciones públicas intentan realizar unos valores en su relación con la ciudadanía –y no solo ofrecer servicios para los que los aceptan, y pagan por ellos o únicamente garantizar los derechos de propiedad y otros derechos de no intervención. Si esto es así, y si aceptamos que la labor educativa implica siempre una referencia a unos valores (como pueden ser el sacrificio personal, el compromiso hacia la claridad, la exactitud, la transparencia de nuestras preferencias subjetivas, el sentido crítico<sup>47</sup>), entonces el desobediente –que pretende realizar un conjunto de valores que considera válidos, al menos para el funcionamiento de las instituciones públicas–, no puede rechazar la idea de que el Estado tenga y pueda ejercer la autoridad para incluir en los planes de estudio una asignatura que tiene por objeto valores. El desobediente puede, sin embargo, protestar contra el modo en que estos se presentan y contra la forma en que se van a estudiar si hay libertad docente, participación de los consejos escolares y flexibilidad de los centros educativos para presentar y discutir los conteni-

---

por parte de la Consejería de Educación, por otra parte se reconoce un derecho a la privacidad moral, como derecho de los padres a que no se adoctrine a sus hijos.

<sup>45</sup> Como todo movimiento de protesta, una práctica de desobediencia civil presenta también estrategias de presión frente a los poderes públicos.

<sup>46</sup> Una excepción la constituiría el planteamiento subjetivista de la desobediencia civil presentado por H. D. Thoreau, que considera la conciencia individual como el juez último de cualquiera obligación jurídica. Sobre el tema nos permitimos renviar a F. BIONDO, *Desobediencia civil y teoría del derecho*, cit., pp. 190-193.

<sup>47</sup> No afirmamos que cada desobediente civil asume o acepta la idea de que impartir una asignatura implica también una educación en valores. Asumimos que si lo hace, entonces defendería el derecho del Estado de impartir o imponer una nueva asignatura con un contenido de valores. Tampoco afirmamos que una persona que estudia sea por lo tanto una persona buena. Nos limitamos a sostener la insostenibilidad de quien afirma que la asignatura de Educación para la Ciudadanía fuera diferente de otras asignaturas en cuanto que vehicula valores, y no solo nociones.



dos de la asignatura<sup>48</sup>. Es ahí donde, a nuestro parecer, se esconde el adoctrinamiento o el riesgo de resucitar el hegeliano Estado ético y no simplemente en el mero hecho de que haya asignaturas que tienen por objeto valores<sup>49</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

La conclusión de nuestra argumentación, por lo tanto, constituye una paradoja para los teóricos liberales como Raz y Gascón Abellán. Estos autores afirman el primado de la justificación de las prácticas de objeción de conciencia frente a la justificación de las prácticas de desobediencia civil: según ellos, el Estado debe otorgar una facultad a los objetores precisamente porque no quieren convencer a los demás de sus razones, sino que pretenden (solo) el respeto de su privacidad moral. Pero si es así, esta primacía encubre un “lado oscuro”: el riesgo de que cada uno quiera un continuo (y selectivo) derecho de salida respecto de sus obligaciones hacia terceros. Por citar a Hirschmann, un primado del derecho de “salida” frente a la obligación de tomar la palabra, por parte de los ciudadanos, y, por parte

---

<sup>48</sup> Véase sobre el tema, D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Educación para la ciudadanía democrática y objeción de conciencia*, cit., pp. 129-142, donde el autor explica los mecanismos que evitan que la asignatura se transforme en una forma de adoctrinamiento. No compartimos la crítica hacia esta decisión del Tribunal Supremo de I. TRUJILLO (“Il disaccordo nello stato costituzionale di diritto. A proposito di alcune sentenze recenti del Tribunal Supremo spagnolo sul diritto generale all’obiezione di coscienza”, *Diritto & questioni pubbliche*. Disponible en: <[http://www.dirittoquestionipubbliche.org/page/2009\\_n9/02\\_mono-05\\_I\\_Trujillo.pdf](http://www.dirittoquestionipubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-05_I_Trujillo.pdf)> \_crítica según la cual se trata de una decisión “incoherente” (p. 159). Desde nuestro punto de vista, no es el contenido valorativo de una asignatura lo que determina que constituya una forma de “adoctrinamiento”. sino el modo en que tal asignatura es impartida –es decir sin dejar ninguna posibilidad de participación de los padres, de los profesores, o del Consejo Escolar. Más complicada nos parece la cuestión de si se puede justificar en un sistema público de enseñanza la impartición de la asignatura de Religión. No nos detendremos sobre este tema por razones de espacio. Sin embargo, consideramos que el punto antes mencionado se aplica también a planteamientos como el de E. DICIOTTI, “Il valore dell’istruzione, l’insegnamento della religione e le scuole confessionali nella Costituzione italiana”, cit. pp. 134-136 que niegan la misma posibilidad de que se enseñe, de manera optativa, una asignatura de Religión.

<sup>49</sup> Además es bien sabido que la asignatura de Educación para la ciudadanía era resultado de la Recomendación del Consejo de Europa 12/2002 sobre Education for Democratic Citizenship, y de la Recomendación del Parlamento Europeo y el Consejo sobre el Lifelong learning de 18 de diciembre 2006.

de las autoridades, de escuchar la “voz” de quien protesta<sup>50</sup>. Esta doble obligación, que tiene un carácter moral en el caso de los ciudadanos –y que, como parece inferirse, seguramente es un deber legal en el caso de los poderes públicos–, constituye la dimensión de la “lealtad”. Por el contrario, si la justificación de la objeción de conciencia –en lo que concierne a acciones con consecuencias evidentes en relación con los derechos de los demás– reposa en un derecho a la privacidad moral, entonces se corre el riesgo de que cada relación política sea reducible a una relación de mercado donde no hay lugar para ninguna forma de lealtad y, por lo tanto, se hace difícil encontrar un punto de equilibrio entre la libertad de conciencia y los demás derechos constitucionales. En este caso, más que fomentar el pluralismo de las convicciones, tal y como defiende Raz, se trataría de aceptar como inevitables formas siempre más extremas de *zoning moral* (confinamiento moral), en las que la regulación a través de leyes generales y abstractas tendría que retroceder para reconocer ámbitos privados de elección sin importar las consecuencias que este “confinamiento” pueda tener en los derechos de los otros ciudadanos.

FRANCESCO BIONDO  
 Dipartimento di Giurisprudenza  
 Università degli Studi di Palermo  
 Piazza Bologni 8  
 90133 Palermo Italia  
 e-mail: francesco.biondo@unipa.it

---

<sup>50</sup> A. HIRSCHMAN, *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1970. Nos parece relevante resaltar que precisamente Hirschman usa el ejemplo de la elección entre dos colegios, uno público y uno privado, para explicar la elección entre “salida” y “voz”. Si se elige el colegio público se manifiesta una forma de lealtad hacia el bien público “educación”, lealtad que se ejerce a través de la voz, mientras que eligiendo un colegio privado se decide no cooperar con el mantenimiento de la educación como un bien público en cuanto que se prefiere salir, aunque pagando un coste monetario más alto. Ivi pp. 100-105. Naturalmente se trata de un tipo ideal en cuanto que la educación pública se financia a través de los impuestos, por lo tanto los que prefieren un colegio privado siguen cooperando a través de sus impuestos con el mantenimiento del bien público “educación”. Sin embargo, la cuestión se hace más complicada cuando se ofrecen deducciones para el pago de las tasas de inscripción en estos colegios, en cuanto que se reduce la base imponible y se incentivan a las clases más adineradas para que envíen a sus hijos a colegios exclusivos.